

La revolución y el problema del origen

O de la insalvable brecha entre la facticidad de lo instituyente y la validez de lo instituido

Sebastián Mauro

(Universidad de Buenos Aires)

Resumen

El presente trabajo se pregunta sobre la relación entre el fenómeno revolucionario y el problema de la institución de un nuevo origen. En esta clave, se intentará desarrollar algunos aspectos de dos estrategias teóricas contrapuestas que de alguna manera trabajan sobre esta relación de necesidad pero también de exclusión entre el acto de usurpación violenta del poder y el acto de legitimación del nuevo orden: se trata de la argumentación arendtiana sobre el problema del nuevo origen y la búsqueda del absoluto, y del tratamiento hobbesiano de la cuestión de la soberanía en el Leviatán y el Behemoth.

Palabras clave: Revolución- Nuevo origen - Legitimidad

Abstract

The present work wonders on the relation between the revolutionary phenomenon and the problem of the institution of a new origin. In this key, will be tried to develop some aspects of two theoretical opposed strategies, which in some way it works about this relation of necessity but also of exclusion between the act of power's violent usurpation and the act of new order's legitimize: it's about Arendt argumentation about the new origin problem and the search of absolut, and the hobessian treatement of sovereignty's problem in Leviathan and Behemoth.

Key words: Revolution - New Origin - Legitimacy

Introducción

“Toda fraternidad de la que hayan sido capaces los hombres es resultado del fraticidio, toda organización política tiene su origen en el crimen” (Hannah Arendt)

El presente trabajo se pregunta sobre la relación entre el fenómeno revolucionario y el problema de la institución de un nuevo origen; es decir, entre “...la tentativa acompañada del uso de la violencia de derribar a las autoridades políticas existentes y de sustituirlas con el fin de efectuar profundos cambios...” (Pasquino; 1998, pág. 1412) y el intento de legitimación del nuevo orden que la revolución pretende instaurar.

En este sentido, la experiencia revolucionaria pone de manifiesto que cualquier configuración política y social es contingente, y obliga a reconocer el carácter perdurable de los artificios humanos y de la mutabilidad de todo. Pone a los individuos frente a frente con el devenir de la historia, en un flujo donde nada es estable y nada es seguro, en el que parece imperar la particularidad, la violencia, la pura facticidad.

Dentro de este flujo constante, la misión de fundar un nuevo orden sobre el derrumbe del *statu quo* anterior implica llevar adelante el intento imposible de suturar ese espacio abierto a nuevas rebeliones, de solidificar un nuevo conjunto de reglas y valores proyectando una imagen de unidad y de estabilidad de lo social que oculte el conflicto y el devenir que le dio origen. Esta tarea necesaria e imposible de presentar como universal a la particularidad social e histórica del bloque que le da entidad a la nueva forma de dominación, se juega en el terreno de la política y la ideología, y todos aquéllos que hayan tratado la cuestión revolucionaria se han enfrentado a este problema de alguna forma.

En esta clave, se intentará desarrollar algunos aspectos de dos estrategias teóricas contrapuestas que de alguna manera trabajan sobre esta relación de necesidad pero también de exclusión entre el acto de usurpación violenta del poder y el acto de legitimación del nuevo orden: se trata de la argumentación arendtiana sobre el problema del nuevo origen y la búsqueda del absoluto, y del tratamiento hobbesiano de la cuestión de la soberanía en el Leviatán y el Behemoth.

Dichos planteos son apenas ejemplos de formas contrapuestas de enfrentarse a esta cuestión, no agotan ni pretenden abarcar la temática de una manera exhaustiva (según nuestro argumento esta cuestión atraviesa a la filosofía política toda). Tampoco se intenta un tratamiento en profundidad de la obra de Arendt y Hobbes, simplemente se intenta ilustrar la problemática planteada a partir de dos tratamientos significativos.

Para ello, previamente se realizará una breve descripción del *origen* y desarrollo de la noción de revolución, asociando la historia del término con determinadas características del relato de la modernidad, a fin de descubrir ciertas relaciones que permitan ilustrar de manera más clara el problema del nuevo origen.

Modernidad, contingencia y revolución

El término revolución, como significante del discurso político, es moderno. Su nacimiento, transformación y desarrollo se producen a la luz del nacimiento, transformación y desarrollo de la mentalidad moderna.

Para el pensamiento premoderno, las diversas formas de gobierno se transformaban sobre ciertas secuencias cíclicas predeterminadas e implicaban solamente cambios en la composición de la clase gobernante. La argumentación platónica sobre los cambios de las formas de gobierno en el libro octavo de *La República* es en este sentido paradigmática: las formas de gobierno degeneran unas en otras por un movimiento irrefrenable que hace a su naturaleza sensible, y por tanto, sometida a corrupción.

El nacimiento del vocablo *revolución* puede identificarse en los siglos XV y XVI, primero asociado a la astronomía, con referencia al cíclico y regular movimiento de los astros, para pasar consecuentemente al campo semántico de la política (Pasquino; 1998, pp. 1414). En el siglo XVII se aplicará con referencia a un orden preestablecido que ha sido perturbado y que luego, cerrando el movimiento circular, ha sido reim puesto: la rebelión de Cromwell en 1648 es una *revolución* en este sentido (Hill).

Será en el siglo XVIII¹ cuando la noción de revolución sufra una mutación simbólica, primero en el proyecto teórico de la Ilustración y luego en el curso de la revolución francesa y americana, ambas inspiradas y legitimadas precisamente por el pensamiento ilustrado. Así, de la definición de un acontecimiento cíclico, de una mera restauración, se pasa a la idea de creación de un orden nuevo, un orden que se revela contra la tradición estableciendo el imperio de la razón y el progreso de la libertad (Pasquino; 1998, pp. 1415).

El siguiente siglo le depararía al término revolución una aún mayor centralidad en el discurso político, a partir de las elaboraciones teóricas de diferentes corrientes, dentro de las cuales el materialismo dialéctico de Karl Marx sería la más influyente. Para el pensamiento marxiano la revolución aparecería como el instrumento fundamental para la transformación de las relaciones sociales, en el sentido de un progreso de la libertad y de la igualdad; emancipando al hombre de la opresión y la explotación y modificando su naturaleza (o, mejor dicho, desplegando todas las capacidades contenidas en su naturaleza) de manera radical para llevarla a un estadio de racionalidad superior.

¹ Algunos autores (por ejemplo Christopher Hill) sugieren que ya el término revolución era utilizado en el sentido de un cambio radical para caracterizar a la Revolución Gloriosa. Sin embargo, queda claro que el paradigma de revolución no se presenta con todas sus cualidades sino hasta 1776-1789.

¿Por qué el desarrollo antedicho está ligado a la historia del pensamiento moderno? ¿Cuáles son las características de lo moderno que influyeron en este desarrollo? La Modernidad como período se caracteriza por ciertos procesos que la diferencian de la cosmovisión de los estadios históricamente anteriores. Estos procesos se caracterizan por una relación completamente novedosa frente a la naturaleza (que podría calificarse de proceso de *racionalización*²), frente a Dios (proceso de *secularización*³) y frente a la comunidad (proceso de *individuación*).

Esta mutación simbólica resignifica todas los supuestos de la cosmovisión tradicional, y hasta incluso resignifica la relación de la acción humana frente a la tradición. El individuo es puesto en primer plano al construirse una nueva moralidad a partir de la noción de sujeto. Esta concepción replantea la relación de los hombres con la naturaleza, que se convierte en un objeto que es conocido por la acción de un sujeto dotado de conciencia (entendimiento racional) y que debe ser dominado mediante el cálculo estratégico (racional).

El sujeto así definido supone otra relación con su comunidad: la idea de un sujeto formal dotado de una conciencia implica que todos los hombres tienen un conjunto de facultades que los hace libres e iguales (en tanto seres racionales). De esta igualdad y libertad se desprende que cualquier diferencia de jerarquía no se sostiene en ningún fundamento trascendente, sino que es un producto contingente de un determinado ordenamiento social.

El peso de la noción de razón como constitutiva del sujeto y de sus relaciones con el mundo lleva a replantearse la relación con los poderes/saberes/leyes instituidos. La tradición ya no cuenta con una carga de legitimidad *per se* sino que encuentra en la razón un contrapunto que, sin convertirse en escepticismo, la rechaza como dogmatismo; que justifica la innovación como progreso y que abre de esta manera la puerta a la contingencia.

Siguiendo a Lefort, este proceso de secularización de la vida social y política que comienza con la modernidad lleva a la separación de las esferas del poder, del saber y de la ley, al negarse la relación premoderna entre el poder establecido y una realidad trascendente. Esta disociación entre el poder y una realidad trascendente implicaba el reemplazo por una nueva fuente de

² “Lo característico de la mentalidad burguesa es operar una doble disolución: la del hombre y la naturaleza y la de la realidad sensible y la realidad sobrenatural. La primera operación la convierte en objeto de conocimiento; la segunda implica que la naturaleza se conoce a partir de la experiencia y no de la revelación” (Romero, J.L. p. 74).

³ “En síntesis, la línea principal de la mentalidad burguesa se limita a definir la realidad como realidad operativa, cuyo comportamiento puede preverse en términos adecuados para la acción. Operativamente, la pregunta acerca de qué hay detrás de eso no tiene relevancia” (Romero, J.L. pp. 72). En este mismo sentido ver la noción de “desencantamiento del mundo” de Max Weber.

legitimidad del Estado a la vez que la afirmación de un nuevo sujeto político: desde Hobbes en adelante, pasando por el pensamiento de todas las revoluciones democráticas, será la voluntad del pueblo el único sustento de la configuración política.

De esta forma, el poder se constituye como un lugar vacío, como un espacio que no puede ser encarnado por ningún individuo y que solamente puede ser representado de forma momentánea. En este sentido, Lefort afirma que la democracia moderna acoge la indeterminación de *lo político* (en contraposición a la determinación de la política, es decir, de lo instituido) e institucionaliza el conflicto, en la medida en que diversas facciones compiten por la representación del poder a intervalos regulares, en el momento del sufragio, cuando el pueblo se rehace en la enunciación de su voluntad.

Hobbes y la revolución imposible

En su artículo “Victoria no es Conquista”, José Luis Galimidi analiza ciertas tensiones entre el aparato conceptual hobbesiano expresado en el *Leviatán* y el estudio de la guerra civil inglesa realizado en el *Behemoth*. Dichas tensiones aluden a la división hobbesiana entre el derecho y el ejercicio de la soberanía en la evaluación del Parlamento Largo, distinción que no existe en el *Leviatán* y que lo lleva a calificar a Cromwell de usurpador.

¿Por qué Cromwell es un usurpador? ¿Por qué, una vez que obtiene la victoria no se convierte en soberano legítimo? Porque la rebelión es irracional, al enfrentarse al poder establecido y violar la tercera ley de naturaleza. Esta violación constituye un límite desde el propio origen a todo intento de legitimación ideológica que pretenda el nuevo régimen.

Para exigir obediencia, los defensores del nuevo orden deberán presentar el poder que ostentan como derecho, es decir, necesitan ir más allá de la mera facticidad que implica el derrocamiento del antiguo régimen por la violencia, argumentando a favor de la validez del nuevo estado de cosas. Pero argumentar a favor de las causas que llevaron a los usurpadores a revelarse llevaría a conceder que la soberanía es una materia discutible, razón por la cual una facción rebelde puede llegar a la victoria (por la violencia) pero nunca realizar una verdadera conquista (Galimidi; 2002).

Hobbes es uno de los primeros autores que repara en el carácter contingente y humano del orden político, al hacer referencia al pueblo como sujeto de la soberanía, como *sujeto* que construye al Leviatán, pero que a la vez es *objeto* de la acción de éste, que le da forma a esa masa plural que es la multitud.

Este carácter artificial y contingente es precisamente lo que lo hace indiscutible: su única fuente de legitimidad se basa en que es un orden, es decir,

en que existe como orden frente al desorden de la multitud y la guerra de todos contra todos (la negación del sujeto, la disgregación); y cualquier debate sobre órdenes alternativos debilitaría al artificio político. Es justamente su debilidad⁴ (y no su fortaleza), su carácter humano, contingente, mortal y abierto lo que hace indiscutible su autoridad. Porque *puede* ser discutido (porque el poder depende de una evaluación subjetiva de los hombres que no pude ser controlada en su fuero interno por ninguna autoridad), no *debe* serlo; a riesgo de perderse no como un orden en particular sino como posibilidad de orden, como posibilidad de existencia del pueblo como sujeto unitario.

En este sentido, cabe destacar la relación de necesidad entre la legitimación del artificio político y la articulación de una identidad colectiva. El sujeto del contrato es el pueblo, pero ese pueblo no existe como sujeto si no es por la imagen de unidad que les devuelve el Leviatán. Precisamente el análisis de Hobbes sobre el Parlamento Largo llega a la conclusión de que Cromwell no puede edificar su legitimidad porque es incapaz de redefinir al pueblo inglés, que persiste como sujeto unitario y sostiene la unidad y la permanencia de la soberanía, de forma tal que no se cae en el estado de naturaleza ni se establece un “nuevo contrato”⁵, sino que se sostienen las mismas bases de legitimidad del rey.

En conclusión, el problema de toda facción rebelde pasa por la imposibilidad de borrar las huellas de su propia contingencia, es decir, pasa por la imposibilidad de justificar el ejercicio de la violencia como momento único y legítimo, válido precisamente por su carácter de irrepetible y necesario (como un comienzo “mítico”, tal vez). La institución del Estado por una violencia que no es olvidada⁶, el origen de un poder que se revela como histórico⁷, que

⁴ “...del mismo modo que los hombres (...) han creado un hombre artificial, que podemos llamar Estado, así tenemos también que han hecho cadenas artificiales, llamadas leyes civiles(...) Estos vínculos, débiles por su propia naturaleza, pueden, sin embargo, ser mantenidos, por el peligro aunque no por la libertad de romperlos” (Hobbes; 1998, pp. 173).

⁵ Un “nuevo contrato” no tendría ninguna factibilidad lógica en estos términos. El único tipo de “nuevo contrato” que podría pensarse con Hobbes surgiría de una conquista por parte de otro soberano.

⁶ En este sentido, la relación entre la política (es decir, el orden institucional) y lo político (el momento instituyente) puede entenderse de manera análoga a la relación en el lenguaje entre su uso literal y su uso metafórico. La literalidad del lenguaje no es otra cosa que un conjunto de metáforas que han sido olvidadas como tales. “... las verdades son ilusiones de las que se han olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin referencia sensible” (Nietzsche; 1996, pág. 25). En este sentido (y parafraseando a la obra de Nietzsche) el espíritu de *lo político* constituye el origen de *la política*, es decir que las formas de lo apolíneo no son otra cosa que sedimentaciones de aquello que surge de los abismos de lo dionisíaco.

⁷ En este sentido puede entenderse por qué Hobbes necesita establecer un origen lógico y no histórico del Estado: el Estado es el resultado de un contrato realizado fuera del tiempo.

no puede salirse del tiempo para mostrarse a sí mismo como *el* orden posible y no como *un* orden posible, es precisamente el mayor peligro que enfrenta no ya un soberano, sino la soberanía como condición de posibilidad de lo social.

La revolución arendtiana: Acción, pluralidad y libertad

Para Arendt, una revolución es el comienzo de una historia nueva, es decir, se define por la institución de un *nuevo origen*, experiencia que directamente lleva al avance de la libertad. Este nuevo origen lleva consigo cierta carga de violencia, en tanto que todo nuevo comienzo implica una usurpación al poder del estado de cosas anterior, pero una revolución no es definida por esta violencia, ya que lo que salva al acto de dar(se) un nuevo origen de su propia arbitrariedad es el hecho de que este acto conlleva consigo su propio *principio*.

Principio aquí es entendido en su doble acepción: como *comienzo*, como institución de algo nuevo; y como *máxima*, como pauta que regulará las acciones de todos aquellos que acuerden con ella. Siguiendo este argumento, la violencia es solo un elemento particular y aleatorio frente al fenómeno de la promesa mutua que se hacen los hombres al emprender este nuevo comienzo, en un espacio público de deliberación común entre hombres libres e iguales, único espacio donde la novedad puede surgir.

La acción, en tanto creación de un sentido nuevo y aparición de nuevas identidades, no tiene autores (no tiene sujetos que dominen por completo el proceso causal que desata la novedad de la acción, que no está determinada por ninguna cadena causal anterior), por tanto sus efectos tan imprevisibles como irreversibles e ilimitados. La promesa mutua que se hacen los hombres en el espacio plural que ellos mismos crean es precisamente el único resguardo frente a la imprevisibilidad de la acción.

Cabe destacar que en el planteo arendtiano, la legitimidad de la revolución (creación libre de un nuevo origen) también recae en un plano identitario: la revolución implica un avance de la libertad, un avance de ese espacio común en el que surge la acción y en el que los hombres pueden darse a sí mismos una identidad nueva, distinta de la clasificación establecida por la lógica del orden social, y cuyo extremo sería el pensamiento ideológico. Según Arendt, la verdadera revolución (propia de la esfera de la acción) consiste en que los hombres puedan *mostrarse como quiénes* en oposición a *mostrarse como qué*, propio de la esfera del trabajo.

Señalábamos, entonces, que frente a la pura facticidad de la usurpación violenta del poder, se encuentra la validez del acto de la promesa mutua, del principio en tanto máxima que los hombres se dan a sí mismos, y en tanto

reconocen este hecho son libres, y no están simplemente liberados⁸. Si la validez de la revolución está, pues, contenida en el ejercicio de la libertad, no hay ninguna necesidad de borrar la huella de la contingencia de la acción, porque sólo mientras se reconozca a la acción como acontecimiento contingente y no determinado por ninguna lógica previa puede reconocerse al sujeto de la acción como libre.

En este sentido, Arendt critica a la revolución francesa por su búsqueda de una lógica que legitime al acto revolucionario como necesario. Se trata de la búsqueda de un nuevo absoluto que reemplace al fundamento divino del poder, absoluto que identificaron en la deificación del pueblo, en la exaltación de la figura del pueblo (un pueblo que ni siquiera tenía entidad, que no era más que un conjunto de súbditos arrojados al estado de naturaleza una vez derrotado su rey) como fuente suprema de toda legislación.

La búsqueda del absoluto, dice Arendt, no solamente es una tarea imposible, sino que al mismo tiempo oculta a los hombres la mundanidad del nuevo origen que ellos mismos se han dado, introduciendo la novedad en el espacio público a partir del ejercicio libre de la acción. En este sentido la revolución americana tiene el logro de reconocerse como un acto fundamental, como la creación de un nuevo origen.

Conclusiones

“La sociedad reposa entonces sobre la responsabilidad común del crimen colectivo” (Sigmund Freud)

Hemos analizado en el primer apartado que el principal problema que abre la modernidad, y que permite el ingreso de la palabra revolución al campo semántico del discurso político, es el rechazo de una realidad trascendente encarnada en el soberano como fuente última de legitimidad. Si la justificación de todo orden político ya no está en un “más allá” de lo social sino que se encuentra “acá”, “entre nosotros”, el problema insoluble que se plantea nace de definir quiénes somos “nosotros” y qué espacio implica “acá”.

Llamamos a esta cuestión insoluble porque la modernidad se caracteriza por un constante movimiento de abrir el juego a la contingencia y posteriormente tratar de cerrarlo para solidificar un nuevo orden social⁹. Podemos

⁸ “Quizá sea un lugar común afirmar que liberación y libertad no son la misma cosa, que la liberación es posiblemente la condición de la libertad, pero que de ningún modo conduce directamente a ella; que la idea de libertad implícita en la liberación sólo puede ser negativa y, por tanto, que la intención de liberar no coincide con el deseo de libertad” (Arendt; 1999).

⁹ En este sentido son varios los autores que comparan esta “perplejidad moderna” o “burguesa” con el dilema de Hamlet. En este sentido puede leerse Grüner; 2000.

ejemplificar este argumento simplemente aludiendo al carácter polisémico de nociones centrales como *representación* (contraria a *encarnación*, pero intermedia entre “reflejo de aquello que representa” e “instituyente de aquello que es representado”¹⁰), *razón* (contraria a *tradición*, pero atrapada en un juego entre “ejercicio de la crítica” y “aplicación de criterios”¹¹) y *pueblo* (en oposición a *Dios*, pero al mismo tiempo deificado como un sujeto firme y estable). En este sentido, la legitimidad de toda configuración política depende de que logre con éxito construir y cristalizar una identidad política que se sostenga como sujeto estable de la soberanía.

En Hobbes, la respuesta a esta cuestión podría plantearse de la siguiente manera: la soberanía proviene del pueblo, pero el pueblo solamente existe gracias a la unidad que le otorga el Leviatán, ya que sin ella no es más que multitudes informes. De esta forma, si bien el poder no está encarnado ni reside en una realidad trascendente, justamente por ello no debe ser cuestionado, porque la desobediencia no lleva a otra cosa que a minar las bases no sólo del poder imperante, sino de cualquier poder que intente construirse. Por este motivo, la república por institución sólo existe como fundamento lógico y no como comienzo histórico del Estado, presentando al crimen originario como una condición también fuera de la historia (la guerra de todos contra todos es al mismo tiempo la condición lógica del contrato y una posibilidad *siempre latente*).

La respuesta de Arendt se encuentra en las antípodas. La revolución no sólo es posible sino que su validez reside justamente en la necesidad de demostrar su propia contingencia, de presentarse como acto de *fundación*. Lo que justifica la facticidad de la violencia revolucionaria, lo que define a una revolución, es el hecho de que con ella avanza la libertad. Esta libertad no es otra cosa que el resultado de la acción de individuos libres que construyen un espacio público plural. Sólo de esta forma los individuos introducen la novedad al mundo, crean nuevos significados y se muestran como *quienes* en el espacio público, de una manera diferente y novedosa frente al lugar asignado por la “literalidad” del orden social.

En este sentido podría ser útil recurrir al análisis de Jacques Ranciére sobre “el desacuerdo”. Según el autor francés, la *política* en sentido estricto solo se presenta en aquellos casos en que todas las certidumbres son puestas en duda, momento en que surge la verdadera *democracia* (que apunta más al

¹⁰ Cf. al respecto, Pitkin, H. 1985. *El concepto de representación* (Madrid : Centro de Estudios Constitucionales) cap. 10.

¹¹ No se trata de otra cosa que la distinción habermasiana entre racionalidad teleológica y racionalidad comunicativa. Podríamos también señalar, en otro sentido, que la razón oscila entre su uso público y su uso privado.

demos que al *cratos*) al mismo tiempo que aparece el pueblo (no como una entidad sólida sino precisamente como conjunto plural que busca darse a sí mismo una identidad¹²). La contrapartida de este momento de pura institución, es precisamente el momento de la continuidad de lo constituido, el momento del gobierno y la administración: la *policía*.

La política, el momento de interrupción del estado policial, es el momento de constitución de subjetividades, de formación de identidades colectivas nuevas, que chocan en un *desacuerdo* fundamental, un litigio respecto de la existencia de las partes en discusión como interlocutores válidos, un litigio por el reconocimiento de la parte de los que no tienen parte, de la parte de aquellos que no son considerados sujetos capaces de lenguaje y acción (Rancière; 1996).

En este momento de ruptura de los valores y presupuestos sobre los que se construyen las interacciones sociales, en que la lógica policial choca con la lógica de la igualdad, las identidades políticas que se constituyen son completamente nuevas, no determinadas por ninguna lógica previa. Éste es el momento en que se manifiesta claramente la mutabilidad de todo significado, al articularse una reconfiguración de lo sensible.

En la misma línea encontramos el pensamiento de Ernesto Laclau, según el cual las identidades se construyen sobre la base de una falta radical, de una falla que impide que las identidades se cierren sobre sí mismas y solidifiquen significados perpetuos. Es precisamente en esta falla que el sujeto *aparece* como única instancia capaz de tomar decisiones en un campo que se revela como indecidible: en un campo donde no hay ninguna lógica a seguir (Laclau; 1994).

Ahora bien, esta tarea imposible de solidificar una identidad es, precisamente por ese carácter imposible, absolutamente necesaria. La identidad (y el artificio político todo) existe solamente en ese intento siempre imperfecto, siempre destinado al fracaso, de sostener una literalidad de la identidad, una lógica de significados estables donde todos los significantes flotantes (elementos protoideológicos de cualquier identidad) sean “acolchados”. Pero esta fijación de los significantes flotantes sólo puede ser ejercida mediante una intervención hegemónica, mediante una acción libre de decisión no determinada por ninguna lógica previa, acción que sólo puede ser una “usurpación” al orden establecido.

¹² Esta idea de “darse” una identidad es también utilizada por Foucault precisamente para caracterizar la actitud de la ilustración: son los mismos ilustrados los que asignan sentido a su presente al darse a sí mismos un nombre y un programa, que constituye un horizonte de sentido para legitimar su propia intervención en la historia (Foucault; 1999).

Bibliografía

- Arendt, Hannah 1999 (1963) *Sobre la Revolución* (Madrid: Alianza).
- Arendt, Hannah 2001 (1958) *La condición humana* (Barcelona: Paidós).
- Dunn, J.; *Modern Revolutions*
- Foucault, Michel 1999 “¿Qué es la Ilustración?” en *Ética, Estética y Hermenéutica* (Barcelona: Paidós).
- Galimidi, José Luis 2002 “Victoria no es conquista” en Revista *Deus Mortalis* Nº 1.
- Grüner, Eduardo; “El Estado: pasión de multitudes” en Borón, Atilio (comp.) 2000 *La filosofía política moderna* (Buenos Aires: CLACSO-EUDEBA).
- Habermas, Jürgen 1989 (1981) *Teoría de la Acción comunicativa* (Madrid: Taurus).
- Hill, C.; “The word ‘revolution’ in seventeenth-century england”
- Hobbes, Thomas 1998 *Leviatan* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Hobbes, Thomas 1992 *Behemoth* (Madrid: Tecnos).
- Kant, Immanuel *¿Qué es la Ilustración?*
- Laclau, E. 1990 *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* (Buenos Aires: Nueva Visión) Cap. I.
- Laclau, E. 1994 (1993), “Poder y representación” en Revista *Sociedad* (Buenos Aires) Nº 4.
- Lefort, Claude 1990 *La invención democrática* (Buenos Aires: Nueva Visión).
- Marx, Karl 1998 (1844) *Sobre la cuestión judía* (Buenos Aires: Need).
- Marx, Karl 1998 (1846) *La ideología alemana* (Buenos Aires: Need).
- Nietzsche, Friedrich 1996 (1873) *Sobre verdad y mentira en sentido extra-moral* (Madrid: Tecnos).
- Platón 1994 *La República* (Barcelona: Edicomunicación).
- Pasquino, G.; “Revolución” en Bobbio, N.; Matteucci, N. y Pasquino, G. 1998 (1976) *Diccionario de Política* (Madrid: Siglo XXI).
- Rancière, Jacques 1996 *El desacuerdo* (Buenos Aires: Nueva Visión).
- Romero, José L. 1987 *Estudio de la mentalidad burguesa* (Buenos Aires: Alianza).
- Rousseau, Jean Jacques 1998 *El contrato social* (Barcelona: Edicomunicación).
- Weber, Max 1997 *El político y el científico* (Madrid: Alianza).
- Zizek, Slavoj 2003 (1989) *El sublime objeto de la ideología* (Buenos Aires: Siglo XXI).